منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

ا.د. محمد أبو ريان

مدير مركز التراث القومي والمخطوطات - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

تقديم

لم يطلب المسلمون الفلسفة اليونانية إلا بعد بلوغهم مستوى فهم مشكلاتهم وإدراك مسائلها ، ولكن إذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى ، والتجاوب معه فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى إعاقة مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟ ولعلنا نلاحظ هنا أن المسلمين قد عرفوا التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلينستى المتأخرين ، وشروحهم وتعليقاتهم .. و لم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق ، بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وتعليقاتهم مما كان له أثره فى عرقلة الفكر الإسلامى إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً فى إصدارهم الأحكام المتسرعة عليه بالإضافة إلى محاولات التلفيق .

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المشائية الإسلامية المزعومة ، والتى ترجع فى هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوى على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندى مارة بالفارابى وابن سينا ، وتعد نظرية العقول العشرة هى قوام مذهب المشائية الإسلامية فى الميتافيزيقا ، وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددونها دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقى حتى ظهرت الانتقادات حولها .

وكذلك عرفت نظرية المثل الأفلاطونية ووجه النقد إليها ، وتبين أن تطور مذهب أفلاطون كان هو المصدر الحقيقى لنظرية الصدور ، ولم يكن المسلمون قد عرفوا الوضع الميتافيزيقى للأعداد العشرة ، وهو الأمر الذى انتقده أبو البركات البغدادى ليجعل الله خالقاً بالذات

وليس بالطبع ، ومن ثم يعد مذهبه حلقة وسطى بين المشائية الإسلامية والاتجاه الأفلاطونى والأرسطى ، وكان نقده ظاهراً وواضحاً .. وهو يعد إرهاصاً للمذهب الأفلاطونى الإسلامى المكتمل ، والذى أقام الإشراقية الأفلاطونية عند المسلمين ، وبذلك يمكن تحديد الخطوط العريضة فى معالجة التراث فى أمرين :

١ – أن المسلمين كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حينما ترجمت كتبهم .

٢ – عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ، ولكن الإطار العام لمذهبهم فى الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ينطبق على الكندى والفارابى وابن سينا .

٣ – جاء المذهب النقدى لأبى البركات ، وهجوم الغزالى على الفلسفة ليكشف عن التيار الأفلاطونى الخالص الذى يعد موقف أبى البركات إرهاصا له .

٤ – تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية فى صورة معالجة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردى ، أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وليس هناك شك فى أن قدراً كبيراً من الشعور بالمسئولية التاريخية والحساسية الإسلامية والحنين إلى التراث القديم هو الذى يدفعنا إلى التمسك بالصور التقليدية للفلسفة الإسلامية التى انحدرت إلينا من عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة ، وأعنى بها بصفة خاصة فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

ويختط هذا البحث طريقاً جديداً لمعالجة الفكر الإسلامى الفلسفى ، ونحن إذا ما عرضنا لهذا التراث الفكرى فسوف نرى أن قوامه أربعة مباحث المبحث الأول هو علم الكلام ، والثانى هو أصول الفقه ، والثالث هو الفلسفة الإسلامية البحتة ثم المبحث الرابع وهو التصوف .. وأخيراً نجد المنطق وهو مبحث مستقل عن المباحث الأربعة .

والأمر الذى لا شك فيه أن المسلمين قد برعوا فى تناول منطق أرسطو وأقاموا عليه بعض الشروح ، وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لحذقه فى المنطق الأرسطى وقد أجاد ابن سينا أيضاً فى صناعة المنطق ، وكذلك غيره أمثال الغزالى وغيره من الإسلاميين .. ولكن يلاحظ أنه قبل أن تصل مباحث المنطق إلينا فى صورتها المعروفة فى العالم الإسلا مى ، فقد ظهرت ثمرات أصول الفقه مع تطور الاجتهاد فى الرأى وتحوله إلى مبدأ القياس الفقهى الموجود فى مدارس الفقه الشافعى والحنفى .. والحق يقال – على رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق –: إن مباحث

أصول الفقه تعد علامة على اتساع أفق النظرة العقلية عند المسلمين فى تناولهم لقضايا الدين ولو أن مباحث أصول الفقه كانت تتناول مباحث الدين والدنيا معاً .. وهذه هى أولى ثمرات النظر العقلى عند المسلمين قبل أن تتكون الفلسفة الإسلامية والمنطق اليونانى فى صورتهما المعروفة.

غير أننا نضيف أيضاً نشأة مبحث إسلامى خالص هو علم الكلام ، وقد ظهرت مباحث علم الكلام لتتناول مسائل الخلافة والإمامة ، وظهور الآراء المنقسمة حول مرتكب الكبيرة .. وأخذت مباحث علم الكلام فى التنوع حيث عالج المتكلمون قضايا ومشكلات كثيرة مثل مسألة واجب الوجود التى استعارها الفلاسفة منهم ، وعلى الرغم من أن المتكلمين ولاسيما المعتزلة قد استفادوا من مباحث الحرية والإرادة وغيرها .. إلا أن فلاسفة الإسلام لم يستفيدوا من هذه المباحث لا لشيء إلا أنهم تابعوا النسق اليونانى الذى لم يحرزوا فيه إسهامات كبيرة إلا فى مباحث الحرية والفعل وهذا يدل على أنهم كانوا يحاولون عدم المساس بهيكل الفكر اليونانى كما تسلموه لإحساسهم بالدهشة والروعة والإعجاب بما نقل إليهم منه .

وأعتقد أن علم الكلام المتطور إنما يصل إلى مقام الذروة فى إنتاج العقلية الإسلامية وهو وأصول الفقه يمثلان بحق الإنتاج العقلى عند المسلمين .

أما التصوف فقد تداخلت فيه عناصر باطنية غريبة بعيدة عن مقومات الفكر الإسلامى الحق .. ولكن هناك العديد من أنماطه الملتزمة بالسنة ، والتى تعبر عن حاجات النفس الإسلامية الآمنة المطمئنة .

ويتبقى بعد ذلك الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق ، وهى تنطوى على علم الطبيعة ، وعلم النفس ثم الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا ..

وإذا تناولنا علم الطبيعة سنجد أن جميع المسلمين على اختلاف منازعهم يستخدمون كتاب السماء الطبيعى لأرسطو فى تعريفاتهم للطبيعة والحركة مع إضافة بعض التفسيرات البسيطة التى ترجع فى معظمها إلى المدرسة الفلسفية الإسلامية .. وفى علم النفس عاش الإسلاميون طوال فترة الترجمة على ترجمة كتاب النفس لأرسطو وكذلك التلخيصات والتعليقات التى انتشرت حول هذا الكتاب .

أما الأخلاق عند المسلمين فإنه من الغريب حقاً أننا نجد كبار فلاسفة الأخلاق من أمثال ابن حزم والماوردى يستخدمون الأخلاق الأرسطية ويطبقون نظريته فى الوسط العدل القائم

بين الإفراط والتفريط ، ولا يخرج عن هذا علم السياسة عند المسلمين إذ إنهم لم يحاولوا أن تكون لهم فلسفة أخلاقية وسياسية نابعة من القرآن ، بل لقد بهرهم النص اليونانى وأغفلوا ما عداه حتى ولو كان نصا دينيا .

وفيما يختص بما بعد الطبيعة « الميتافيزيقا » وهو المبحث الذى سنعالجه بالتفصيل فى منهجنا هذا الجديد .. وسنرى كيف أن الميتافيزيقا الإسلامية قد قامت على أسس مشائية مزعومة .. أى أنها فكر تلفيقى يقوم على التحيز .. ونحن إذا محصناه فسوف نجد أن كثيراً من الأفكار التى تضمنتها الفلسفة الإسلامية ، وفلسفة الإسكندرية ولاسيما منذ القرن الثالث الميلادى وبداية عهد فلسفة أفلوطين قد انتقلت إلى المسلمين ونقلت أيضاً محرفة ومزيدة بحيث تحتاج إلى إعادة نظر .. ومن ثم يجب على الباحث فى الفلسفة الإسلامية أن يبدأ بحثه بتتبع النظريات الفلسفية والتفسيرات التى ظهرت فى مدرسة الإسكندرية ، ولاسيما عند يامبليخوس ودمسكينوس حيث سيجد الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تطور الفكر الإسلامى على هذا النحو التلفيقى .. وسيكتشف له بذلك حقيقة الألم الشديد الذى انتاب الفارابى بعد أن ظهر له خطورة هذا التلفيق فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » .

وباختصار فإن هذه المقدمة الافتتاحية للمنهج الجديد إنما نحاول من خلالها الكشف عن مسار منهجنا الجديد الذى يبدأ من بيان فساد الدعوة التى ورثناها عن أجدادنا .. وهى تكريس الاحترام الشديد لفلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم .. واعتبار أن هذه هى الوجوه الحقة للفلسفة الإسلامية .. وسيكون على هذا المنهج أن يعد المسيرة لكى ننتقل إلى حلقة رئيسية فى هذا المنهج وهى استعراض وتمحيص ما نسميه تراثا للانتقال إلى النتاج الفلسفى الإسلامى الحق .. وهذا النتاج لا يتمثل فى إنتاج الفلاسفة بل يظهر بحق فى مباحث علم الكلام أو التصوف أو أصول الفقه .. ولقد اتجهت الفلسفة الإسلامية إلى فرعين رئيسين بذلك ، وهذا هو ما يظهر نقطة التحول التى هى بمثابة مفترق الطرق الذى ينبغى الوقوف عنده عند إعادة إحياء التراث ..

١ – لقد تعرف المسلمون على تراث اليونان الفلسفى عن طريق الترجمات العديدة إبان حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى وقد أسهم فى هذه الحركة السريان الذين كانوا ينقلون عن السريانية أو اليونانية وكانوا على معرفة تامة باللغة العربية . وحينما تناول المسلمون هذا التراث بالدراسة والبحث ظهرت لديهم اتجاهات وتفسيرات جديدة للمذاهب اليونانية بتأثير محاولتهم التوفيق بين الفلسفة ومسلمات العقيدة .

ولكن نفرا من المستشرقين الذى أرّخوا للتراث العقلى عند المسلمين منذ القرن التاسع عشر لم يقدروا الدور الذى أسهم به المفكرون الإسلاميون فى إثراء الفكر اليونانى بخاصة والفكر الإنسانى بعامة ، فاكتفوا بالإشارة إليهم كمجرد نقلة لهذا التراث فحسب أو شراح له .

٢ – والحق أن مفكرى الإسلام لم يكونوا ليطلبوا الفلسفة اليونانية إلا إذا كانوا قد بلغوا مستوى فهم مشكلاتها وإدراك مسائلها ونحن نجد بالفعل أن علم الكلام قد تطورت مباحثه وكذلك علم أصول الفقه ، وتمت صياغة مناهجه ولاسيما فيما يعرف بقياس الأصوليين ، وذلك قبل أن تنقل إلى المسلمين علوم الأوائل من اليونانية ولاسيما الفلسفة .

وفى رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق[1] أن المسلمين كان فى مقدورهم أن يصلوا إلى التفلسف دون أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية ، ذلك لأن مسائل علم الكلام وأصول الفقه كانت بالفعل مقدمة وخطوة أولى فى مسار التطور العقلى الذى يفضى حتماً إلى النظر العقلى الفلسفى ، وجاءت الفلسفة اليونانية ففاجأتهم قبل أن تكتمل حلقات هذا التطور فتعطل معها معين الابتكار والانطلاق الذاتى إلى حين ، وبذلك كانت الفلسفة اليونانية سبباً من أسباب الإعاقة بدلاً من أن تكون من عوامل النضوج والتقدم الفكرى .

٣– وإذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى والتجاوب معه ، فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى تعويق مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟

وللإجابة على هذا التساؤل ينبغى مراجعة الصورة التى انتقل بها التراث اليونانى إلى المسلمين فقد عكف الشراح فى مدرسة الاسكندرية على تدوين الفكر الفلسفى اليونانى بأسلوب قصصى ملىء بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها وذلك ما فعله ديوجين اللائرسى على سبيل المثال فى كتابه « حياة الفلاسفة » وظهرت نزعته إلى التلفيق والتحيز وقد تمثل هذا الخلط الشنيع فى تاسوعات أفلوطين نفسها ، فقد تخير أفلوطين فى تاسوعاته نصوصاً لأفلاطون وأخرى لأرسطو وآراء لانباذ وقليس وسقراط ، إذ كان مذهبه لا يستهدف وحدة النظر المنطقى بقدر ما كان ينشد الخلاص

الروحى أو التطهر الروحى مثله فى ذلك مثل الغنوصيين المعاصرين له ، فلم يكن إذن يهتم بالتأصيل المذهبى لآراء الفلاسفة بقدر ما كان يسعى إلى تحقيق غايته فى التطهر والوصول إلى الله عن طريق الحدس والمعرفة الإشراقية كما يفعل الصوفية من أتباع هذا الاتجاه .

وقد ظلت التاسوعات موضوعاً للدراسة والبحث والشرح والتعليق طوال فترة مدرسة الإسكندرية ، واقتطفت منها أجزاء وأصبحت كتباً مستقلة مثل كتاب « التفاحة » وكتاب « الربوبية » المعروف باسم أثولوجيا أرسطاليس ، وقد نسب هذا الكتاب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من التاسوعات .

وبالإضافة إلى هذا فإن مدرسة أفلوطين قد استمرت فى الإسكندرية إلى مطلع القرن السادس الميلادى وظهرت فيها شخصيات فلسفية عملت فى تطوير مذهب أفلوطين مثل أبروقلس ويامبليوخوس وسوريانوس وغيرهم (٢) .

وسنجد أن هذه الشخصيات الأفلوطينية المتأخرة سيكون لها تأثيرها الكبير على الحركة الفلسفية الإسلامية بعد عصر الترجمة والنقل . وإذن فقد عرف المسلمون التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهللينستى المتأخرين وشروحهم وتعليقاتهم .

ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وبعض الشروح والتعليق وبذلك اتسعت دائرة الغموض وعدم التأصيل حوله ، الأمر الذى كان له أثره فى إلجام الفكر الإسلامى إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً فى إصدارهم لأحكام متسرعة لا تقوم على أساس صحيح كتلك التى نجدها فى كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » . وكان الفارابى قد اطلع على نصوص لأرسطو « الحقيقى » تتناقض مع ما يورده كتاب اللاهوت المنحول من أقوال المعلم الأول فحاول التوفيق بين هذه الآراء بطريقة تعسفية كما حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب الفارابى إلى أنه لا يمكن لأرسطو أن يناقض نفسه كما خيل إليه أنه لا يمكن أيضاً أن تتعارض آراء أفلاطون مع آراء أرسطو ، ولا ينبغى لنا أن نظهر ذلك على حد قوله ، إذ إنهما قد نهلا من معين واحد وهو الحكمة التى لا يمكن أن تكون مظنة للتعارض أو التناقض فضلاً عن أن الناس قد أجمعوا على القول بتقديم هذين

الحكيمين مما يشهد بعلو كعبهما فى مجال الفلسفة ، ومن ظن أن بينهما اختلافاً فى الأصول فهو يعتبر مقصراً فى فهمها إذ إنه يعول على الظاهر من الأسباب دون الحقيقى منها[٣] .

وهكذا تتضح لنا عمق المأساة الفكرية التى راح العقل الإسلامى ضحية لها دون أن يكون طرفاً فيها فقد نقل هذا التراث إلى المسلمين دون أن يتمكنوا من القيام بدراسات نقدية لتأصيله قبل هضمه والتأثر به وذلك بسبب جهلهم باللغات الأجنبية إبان بداية عهد التفلسف وانحصار إتقانها فى دائرة النقلة من السريان .

على أننا يجب أن نثبت هنا بوضوح أن ابن سينا قد خامره الشك فى أصالة كتاب اللاهوت المنحول ، فقد قال عبارته النقدية الدامغة « على ما فى أثولوجيا من المطعن .. »[٤] .

ولكنه لم يمض قدما فى استغلال هذا النقد والاعتراض على مضمون هذا الكتاب بل لقد نقل عنه كما تأثر به أصحاب المشائية المزعومة من فلاسفة الإسلام ولاسيما فى مجال الميتافيزيقا .

ويجب أن نشير فى هذا الصدد إلى أن المسلمين رغم تعثرهم فى معرفة أرسطو الحقيقى بسبب ما نقل إليهم من تراث يونانى ملفق كان من جرائه أنهم اعتنقوا مذهب الأفلاطونية المحدثة وهم يعتقدون أنه لأرسطو إلا أنهم قد برعوا فى فهم منطق أرسطو بل والإضافة إليه وكذلك فى مجال دراساتهم حول النفس وقواها والأخلاق والسياسة .

٤ - ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المشائية الإسلامية المزعومة والتى ترجع فى هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوى على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندى مارة بالفارابى وابن سينا وسنرى كيف أنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية إلى ابن سينا تتضمن منذ نشأتها عناصر أفلاطونية فى بنيتها الأساسية .

والأمر الذى لا شك فيه أن نظرية العقول العشرة هى قوام مذهب المشائية الإسلامية فى الميتافيزيقا وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددون هذه النظرية دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقى والدليل على هذا أن أحداً منهم لم يستطع تبرير عدد العقول العشرة فبعضهم يقرر مرة بأنهم ثمانية ثم يضيف إليهم روح القدس أو العقل الفعال وذلك مثل الفارابى بل إنه يختلف مع نفسه فى ذكر عدد العقول من كتاب

لآخر . وكذلك ابن سينا فإنه لا يلتزم بعدد معين بها،الأمر الذى نجده أيضاً عند ابن ميمون وتلامذته .

فيذكر ابن سينا فى رسالة الزيارة(٥) أن عدد العقول المفارقة ثمانية وفى رسالة الملائكة يذكر أنها تسعة . أما « ملا أولياء » شارح الشفاء فإنه يذكر أن ابن سينا لم يحدد موقفه بالنسبة لعدد العقول(٦) وذلك يرجع إلى أنه وغيره من الإسلاميين وجدوا أن تصور أفلوطين لعدد الأفلاك السماوية الذى نقل إليهم عن طريق ما ترجم من التاسوعات يختلف عن تصور أرسطو لها فقد جعلها أرسطو خمسة وخمسين وهذا هو سبب حيرتهم فى تحديد عدد عقول الأفلاك(٧).

ولعل معرفتنا بالأصول التاريخية لنظرية العقول العشرة قد يوضح لنا السبب فى تحديدها بعشرة عقول فى بداية الأمر .

ولكى تتضح الصورة فإننا نورد موجزاً لهذه النظرية كما أشار إليها الفارابى .

٥ - يوجد الله فى قمة الوجود وهو الواحد منبع الفيض ومصدره ولما كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن أول ما يصدر عن الواحد العقل الأول وتتابع سلسلة الفيض فيصدر عن العقل الأول العقل الثانى وجرم الفلك الأقصى والنفس الكلية وعن الثانى يصدر الثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثانية وعن الثالث يصدر الرابع وكرة زحل وعن الرابع يصدر الخامس وكرة المشترى وعن الخامس يصدر السادس وكرة المريخ وعن السادس يصدر السابع وكرة الشمس وعن السابع يصدر الثامن وكرة الزهرة وعن هذا الأخير يصدر العقل التاسع وكرة عطارد ويصدر عن العقل التاسع العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى بروح القدس أو هو واهب الصور وهو همزة الوصل بين العالم العلوى والعالم السفلى(٨).

وهكذا تكتمل صياغة مذهب الفيض الإسلامى الذى عرف بأنه فلسفة الإسلاميين على وجه العموم فيما عدا ابن رشد الذى انتقد ابن سينا لأنه كان السبب فى هجوم الغزالى على الفلسفة لاعتناقه نظرية الفيض التى لا يمكن التدليل على صحتها ، وقد تأثر ابن سينا بهذا المذهب كغيره فى مذهبه الرسمى ذلك لأنه قد وضع معظم كتبه الكبرى محتذياً الخطوط العريضة لمذهب الفيض كما أشار إليه الفارابى وكان ذلك تحت تأثير بعض معاصريه ومنهم تلميذه الجوزجانى الذى طلب إليه أن يعكف على تسجيل مذهب المشائين فصدع بالأمر وتوجد عبارات لابن سينا تؤكد هذا القول ولاسيما

فى مهاجمته لمقدم المشائين فورفوريوس فهو يشير إليه بقوله : «استشهاد صاحب المشائين»[9] وكذلك ذكره للمشائين بقوله فى الإشارات[10] «إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم ...» .

وهو يقصد بهم المشائين لأن مذهبهم كان سائداً فى عصره وهو يذكر أيضاً أن مقدم المشائين فورفوريوس قد وضع كتاباً عن العقل والمعقولات ، طالما أشادوا به بينما يعتبره هو كتاباً لا قيمة له إذ هو مجرد مجموعة من النصوص التى لا أساس لها من الحقيقة وكذلك فإنه- أى ابن سينا – مقتنع بأن المشائين لا يكادون يفقهون شيئاً من الفلسفة فضلاً عن أن مقدمهم فورفوريوس كان يرد بحجج لا معنى لها على معاصريه الذين يوجهون إليه انتقاداتهم[11] .

ويصرح ابن سينا فى منطق الشرقيين كذلك بأنه إنما ألف كتبا فى مذاهب المشائين بناء على طلب المشائين، أنفسهم المعجبين بهذا المذهب فيتحدث بتهكم عن هؤلاء المشائين لأنهم فى نظره زعموا أن الله لم يهب الحكمة لغيرهم وأن غيرهم لن يحظى بعناية الله ورحمته مثلهم[12] .

وأقوال ابن سينا هذه تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائيا وأنه كان مؤرخاً للفلسفة الإسلامية فحسب ولاسيما فى كتبه الكبرى مثل الشفاء والنجاة .

ويمكن الكشف عن مذهبه الحقيقى فى الأنماط الأخيرة من الإشارات وفى رسائله وتعليقاته على أثولوجيا وهى ذات اتجاه أفلاطونى واضح المعالم ، وذلك على الرغم من أن ابن سينا تصدى لنقد نظرية المثل فيما نقله عن نصوص أرسطو الحقيقية ولكنه كان فى هذا المجال ناقلاً وليس صاحب رأى . ومع هذا فإنه بعد أن اتضح لنا فى دراستنا عن أفلوطين أن مذهبه ينطوى على نقد أفلاطونى واضح فإنه يتعين إعادة النظر فى فلسفة المشائين الإسلاميين لمعرفة ما تحويه من بذور أفلاطونية حتى تنكشف لنا الاتجاهات الأفلاطونية الميتافيزيقية لهذه الفلسفة .

وعلى أية حال فإننا إذا أردنا التعرف على أصول نظرية الفيض الإسلامية ومصادرها فلابد لنا من الرجوع إلى صورة النظام الفلكى المصاحب لعالم العقول العشرة فى مذهب بطليموس[13] .

فقد اعتقد البعض أن فلسفة أفلوطين هى المصدر الحقيقى للمشائية الإسلامية ولكننا

لا نجد أية إشارة كالتاسوعات تفيد بأن عدد العقول هو عشرة بل تكتفى نصوص التاسوعات بالكلام عن أساس نظرية الفيض وصدور العقل الأول من الواحد ثم مراتب الوجود المصاحبة للمصادر الأولى دون أى تحديد لأعداد الصدورات . فيكون لنا أن نتساءل عن مصدر القول بالعقول العشرة .

مع التسليم بأن مقولة الفيض أو الصدور مأخوذة من التاسوعات .

٦ - لقد لاحظ أحد شراح ابن سينا وهو « ملا أولياء » فى شرحه على كتاب « الشفاء » أن ابن سينا يتكلم عن التعليمات المفارقة ويقول إنها عشرة وهو يفيض بها الأعداد الرياضية المعقولة ومن ثم فقد أشار « ملا أولياء » إلى أن هذه هى مثل أفلاطون وأعداده المثالية هذه الإشارة الموجزة والواضحة المدلول إنما تدل على أن فى قمة العالم المعقول توجد الأعداد المثالية المفارقة وهى المثل العليا ، هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا نفسه كان يعلم بحقيقة مذهب أفلاطون فهو يذكر فى الشفاء أن بعض اليونانيين قد طبقوا القسمة الثنائية (ويقصد أفلاطون) فقسموا الموجودات إلى قسمين أحدهما محسوس والآخر معقول دائم وسموا هذا المعقول مثالا . وكذلك فإن ابن سينا يميز بين مذهب أفلاطون وسقراط ومذهب تلامذة أفلاطون . فقد ذكر أن أفلاطون وأستاذه قد قالا بأنه يوجد للإنسانية معنى ونموذج مشترك يشارك فيه أفراد النوع الإنسانى وهو مثال معقول مفارق لا يخضع للتغيير وبينما يذهب فى إلهيات الشفا إلى القول بأنه توجد مثل الأشياء الطبيعية فحسب[١٤] نجده فى منطق الشفا يذكر أن المثل للأشياء الطبيعية وللتعليمات سواء بسواء[١٥] كما ينقل عن ميتافيزيقا أرسطو قول الأفلاطونيين بالمتوسطات[١٦] الرياضية التى لا تعتبر مفارقة تماماً .

ويرى ابن سينا أن تلامذة أفلاطون الذين يقولون بأن مبادىء الموجودات الطبيعية هى أصول تعليمية أى رياضية إذا اتحدت مع المادة تكون منها الموجود الطبيعى[١٧] ، وهذه إشارة إلى التعاليم الشفوية لأفلاطون كما وردت عند أرسطو ، وقد أشار ابن سينا إلى أن القول بالأعداد كأصل إنما يرجع إلى الفيثاغوريين .

والحقيقة أن الفيثاغوريين هم الذين قالوا بأن الأعداد قوام الموجودات الطبيعية كما أخطأ ابن سينا فى نسبته نظرية الواحد والثانى اللامحدود إلى الفيثاغوريين إذ إنها لأفلاطون كما يذكر أرسطو فى الميتافيزيقا[١٨] وكما نجدها فى محاور فيليوس .

هذا ويجب أن نشير إلى أن ابن سينا بوصفه مؤرخاً للفلسفة قد لخص حجج أرسطو

فى نقده لنظرية المثل[١٩] .

وعلى الرغم من أنه ينقد أفلاطون فى قوله بالمثل التعليمية المفارقة إلا أننا نعلق أهمية كبرى على هذه النصوص لأنها تدلنا على أن المسلمين عرفوا نظرية المثل الرياضية الأفلاطونية من خلال ترجمة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ومع هذا فإنهم عجزوا عن الاستدلال على مطابقة نظرية العقول العشرة بهذه الأعداد المثالية ، وذلك بسبب الخلط والتلفيق الذى تم فى مدرسة الإسكندرية .

ولكن على الرغم من استعراض ابن سينا لأوجه النقد الموجهة فى نظرية المثل الأفلاطونية نقلاً عن أرسطو إلا أنه كان بحسب اعتقاده الحقيقى (ليس كمؤرخ للفلسفة) يفسر نظرية العقول تفسيراً أفلاطونياً فهو يشير إلى المثل الأفلاطونية فى عرضه لمشكلة العقول وفيضها فيذكر أن لكل فلك عقلاً مفارقاً نسبته إلى النفس التابعة له كنسبة نفوسنا إلى العقل الفعال وهذا العقل مثال كلى معقول ونموذج للنوع الحى المقابل له[٢٠] .

وهنا نجد انتقالاً من أفلاطون ثم أفلوطين وثامسطيوس (٣١٧ / ٣٨٨م) عبر الاسكندر الأفروديس ويبدو أن شراح ابن سينا كانوا شاعرين أيضاً باتجاهه الأفلاطونى « فملا صدرا » يذكر أن ثمت تشابها كبيرا بين نظام العقول لعشرة والمثل الأفلاطونية[٢١] وقد أشار ابن رشد أيضاً إلى أن ابن سينا وتلامذته اتجهوا للتوفيق بين أرسطو وأفلاطون[٢٢] وقد أشار ابن سبعين كذلك إلى أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذ من أفلاطون وأن إشارات ابن سينا وقصته حى بن يقظان ترجع إلى قوانين أفلاطون وأفكار الصوفية وابن سينا نفسه يشير إلى نص « القوانين » لأفلاطون فى رسالة إثبات النبوات[٢٣] عند كلامه عن استخدام الفلاسفة وأبناء اليونان للأسلوب الرمزى .

فكيف إذن انتقلت هذه الآراء من أفلاطون إلى المسلمين .

نحن نعرف أن أفلاطون وضع الصيغة الأولى لنظرية المثل ابتداء من أقراطيلوس حتى اكتمالها فى الجمهورية ، ولكن الصعوبات التى واجهت النظرية والتى عبرت عنها محاورة بارمنيدس أدت به إلى استخدام الرياضة فى التعبير عن المثل ، فقدم لنا نظرية الأجناس العليا فى السفسطائى ثم قدم بنظرية الخليط والثنائى اللامحدود فى محاورة فيليبوس ، وكان النقاد يعتقدون أنه لا توجد أية صلة بين المحاولات

الأفلاطونية المكتوبة والآراء الشفوية التى أوردها أرسطو فيما بعد ولكننا استطعنا أن نجد هذا الاتصال فى المعالجة الرياضية لمثل أفلاطون فى محاور فيليوس وعلى هذا النحو توجد الأعداد العشرة المثالية وهى المثل الرياضية فى قمة الوجود وعلى رأسها الواحد ثم مثل عالم الأجسام كالطول والعرض المثاليين ثم عالم المتوسطات الرياضية ويسميه المسلمون بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة عند الإشراقيين ....الخ[٢٤] .

ولما كان النقد الموجه إلى نظرية المثل قد قام فى أساسه على صعوبة المشاركة بين المحسوس والمعقول لهذا فقد اتجهت النظرة الرياضية عند أفلاطون إلى الإكثار من الوحدات الوجودية ابتداء من الواحد حتى يمكن المشاركة والعبور من أدنى الموجودات إلى أعلاها مادام هدف المذهب الأفلاطونى هو الخلاص من عالم الأشباح والظلمة .

ولما كان كل مستوى أعلى فى الوجود يفضى إلى ما يليه فإننا نستطيع إدراك المصدر الحقيقى لمقولة الصدور عند أفلوطين .

وإذن فقد كان تطور مذهب أفلاطون هو المصدر الحقيقى لنظرية الصدور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت آراء أفلاطون فى المحاورات وكذلك آراؤه الشفوية التى أشار إليها أرسطو ولاسيما فى كتاب الميتافيزيقا قد نقلت إلى المسلمين كما اتضح لنا من تناول ابن سينا لها فى كتاب الشفا فى كلامه عن التعليمات المفارقة وكذلك إدراك شارح ابن سينا أن هذه هى مثل أفلاطون وهى التعليمات المفارقة أى الأعداد المثالية العشرة ، لهذا فإن المسلمين يكونون قد علموا بالوضع الميتافيزيقى لهذه الأعداد كيف أنها تشكل عالم المعقولات العليا هذا بالإضافة إلى أن أفلوطين قد بدأ خطوته الأولى بتسمية العدد المثالى الصادر من الواحد «عقلاً أول». ولابد أن تطور النظرية إلى الصورة التى عرفها المسلمون قد مر خلال الفترة المتأخرة من مدرسة أفلوطين ولاسيما عند أبروقلس وياميليخوس .

وعلى أية حال فسيأتى الدليل على صحة الرأى الذى نسوقه هنا حينما نصل إلى كشف النقاب عن أفلاطون ومذهبه الحقيقى فى المدرسة الإشراقية .

ومع هذا فإننا نستطيع القول بأن الاتجاه الأول فى الفلسفة الإسلامية لم يكن مشائياً كما اعتقد جمهرة المؤرخين بقدر ما كان أفلاطونيا مستتراً تحت ستار أرسطى مزعوم ، إذ أن لب نظرية الفيض إنما يرجع إلى أفلاطون الحقيقى .

٧ - وكان لابد من الكشف عن هذا التيار الأفلاطونى الكامن فى بناء الفلسفة الإسلامية الأولى . وقد تصدى لهذا العمل النقدى الكبير فيلسوف هو أبو البركات البغدادى[٢٥] الذى يعتبر (عمانويل كانت الفلسفة الإسلامية) إذ إنه كان فى مفترق الطرق إلى ظهور مدرسة أفلاطونية واضحة المعالم تتعصب لأفلاطون وهى المدرسة الإشراقية ومدرسة أرسطية يتزعمها ابن رشد وقد استمر تطور كل من المدرستين فى اتجاهها رغم أن المؤرخين يعتقدون خطأ أن الإسلاميين حذوا حذو ابن سينا فى رأيه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولكنه يتضح من كتاب الأساتذة الأربعة لملا حسن أنهم كانوا يمثلون المدرسة الأفلاطونية الإشراقية وكان ابن سينا بمذهبه الحقيقى فى الحكمة المشرقية داخلا فى خضم التيار الغالب .

ويرجع الفضل إذن لأبى البركات فى إنماء الأفلاطونية المستترة فى مذهب ابن سينا الرسمى .

لقد انتقد أبو البركات البغدادى نظرية الصدور عند ابن سينا وجعل الله خالقاً بالذات وليس بالطبع كما يرى ابن سينا ، وجوده هو غايته من فعله وهو يعمل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك غايته وهى (وجوده) . وقد انتقد أبو البركات إنكار علم الله بالجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا .

والله عنده نور الأنوار وعنه ينشأ الوجود النورانى ثم يبدأ بعد ذلك فى عرض نظرية الصدور المشائية بإيجاز وينتهى بقوله إنهم جعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية .

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية[٢٦] ، ويتابع أبو البركات انتقاده للمشائين فيرى أنهم يضعون مبادىء مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة الترتيب فالواحد يخلق الأول ويخلق لهذا الأول ثان وللثانى ثالث دون أن تحدث كثرة فى ذاته ويكون هو علة هذا الخلق كله وهم خلطوا بين القبل والبعد العلى والقبل والبعد الزمانى فالرجل قد يشترى عبداً لعبده وعبداً لهذا العبد الأخير ولكن هؤلاء جميعاً يعتبرون عبيداً لسيدهم كما يقول أبو البركات أما المبدأ الذى يحتجون به وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإنه لا يصدق إلا مرة واحدة منذ بدء الخليقة

وذلك فى خلق آدم ثم تكاثرت المخلوقات طولاً وعرضاً وكلها صادرة عن الوجود الإلهى وقد أخطأ المشاؤون حينما حددوا قدرة الله على الإيجاد بالاتجاه الطولى التنازلى للفيض فحسب إذ إن هذا يعنى أنه لن توجد كثرة موجودات على مستويات واحده .

والأمر الذى لا شك فيه أننا نجد عند أبى البركات طرفاً من المناقشات التى كانت تدون فى أكاديمية أفلاطون حول الواحد والكثير وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة وقد لخصها ابن سينا فى إلهيات الشفا حين كلامه عن المثل والتعليمات المفارقة على ما ذكرنا وذلك نقلاً عن أرسطو ولكن الإسلاميين جميعاً لم يعيروا انتباهاً كبيراً إلى هذه المشكلة ولم يعنوا بالبحث عن مصادرها التاريخية رغم أنهم عانوا من نتائجها فى صوره مذهب الفيض وفى قولهم بالعقول العشرة .

وعلى هذا النحو فإننا نرى كيف يوجه أبو البركات نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات وهذا الخلق ليس صدوراً ضروريا بل هو فعل صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تعلق به العرض .

وترجع أهمية مذهب أبى البركات فى أنه يعد حلقة وسطى بين مذهب المشائين الإسلاميين والاتجاهين الرئيسيين اللذين ظهرا بوضوح بعد ، وهما الاتجاه الأفلاطونى والاتجاه الأرسطى وقد كان نقده الموجه إلى المشائين بينا فى إظهار الأفلاطونية المستترة لديهم .

على أن مذهب أبى البركات يعد من ناحية أخرى إرهاصاً للمذهب الأفلاطونى الإسلامى المكتمل فقد مهد الطريق أمام المدرسة الأفلاطونية الإشراقية كما ظهرت عند السهروردى الإشراق رغم أنه استعار التنظيم الملائكى للأنوار الوجدانية كما فعل ابن سينا فى رسالة الملائكة التى يردد فيها مونفس أبروفلس الأفلاطونى المحدث .

وكان لأبى البركات تأثيره الكبير فى بناء المذهب عند السهروردى فقد استعار شيخ الإشراق فكرته الأفلاطونية عن الإيجاد الطول والعرض ثم من تعدد فعل الإيجاد النورانى إلى ما لا نهاية على ما سنرى .

٨ - ولا شك أن ظهور الأفلاطونية الإسلامية عند السهروردى بعد نقد أبى البركات البغدادى للمشائية المزعومة كان أمراً حتميا بعد أن اتضحت الخطوط العريضة للتيار الأفلاطونى فى بناء المذهب الفلسفى عند المسلمين .

يدور مذهب السهروردى حول فكرة الإشراق فالأول أو نور الأنوار يفيض منه النور وتصدر عنه بعد ذلك أنوار طولية ويسميها بالقواهر الأعْلَيْن ثم تصدر من هذه القواهر العليا أنوار من الطبقة العرضية يسميها بأرباب الأنواع وهى التى تدير موجودات العالم الحسى ويتوسط هذين النوعين من الأنوار عالم أوسط يسميه السهروردى بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة (٢٧) .

ويقول الإشراقيون إن مذهبهم هو مذهب أفلاطون ويسمون أنفسهم بالأفلاطونيين ويتمسك أحد تلامذته فى المدرسة وهو قصاب باشى زاده بهذه التسمية مؤكداً أنهم كأفلاطونيين لهم مذهبهم الذى يختلف عن مذهب المشائين الإسلاميين (٢٨) .

ولذلك فإن قصاب باشى زاده (٢٩) يذكر أن الجواهر المجردة المقابلة للجواهر المحسوسة هى العقول العشرة الطولية ، وهنا نجد إشارة مزدوجة إلى الأنوار الطولية عند السهروردى وهى أمهات أو نماذج الموجودات وأولى الأعداد المثالية العشرة عند أفلاطون فكأنه قرن العقول المشائية العشرة صراحة بالمصدر الإشراقى الذى يرجع إلى أفلاطون وتكمن مطابقة « قصاب باشى زاده » للعقول العشرة بالعقول الطولية لكى تتضح لنا حقيقة الأصل الأفلاطونى لها لأن هذه العقول الطولية هى الأصول العليا للموجودات والتى تعلو العقول أو المثل العرضية وهى المثل التى عرض لها أفلاطون فى الجمهورية .

وقد ذكرنا فى موضع سابق كيف أن « ملا أوليا » شارح الشفا قد أشار إلى أن التعليمات المفارقة (الأعداد المثالية عند أفلاطون) هى مثل أفلاطون وبهذا تكتمل صورة التيار الأفلاطونى الذى تقدم على أساسه ميتافيزيقا المشائية المزعومة عند المسلمين ثم يتطور فيتخرج منه مذهب الإشراق الأفلاطونى الواضح المعالم .

ولكنا نلاحظ أن ثمت اختلافات بين مذهب أفلاطون سواء فى المحاورات أم فى الاراء الشفوية فإذا سلمنا بأن الأعداد المثالية العشرة هى المحصلة التى انتهى إليها المذهب فى صورته الشفوية وأنها تتطابق مع قول الإشراقيين بالأنوار الطولية من حيث

وضعها الأنطولوجي ، إلا أنه بينما يحدد أفلاطون هذه المثل الديناميكية بالعدد عشرة الذي يبدو أنه استمده من فيثاغورس نجد أن الإشراقيين يطلقون أعداد هذه الأنوار إلى ما لا نهاية ، إذ يذهب السهروردي إلى أنها ذات أعداد لا تحصى هذا فضلاً عن استخدامه لما يسميه بالجهات العقلية مثل الإشراق والمشاهدة والقهر والمحبة .... الخ[٣٠] .

أما المثل العرضية عند السهروردي وهي التي يسميها بأرباب الأنواع فهي المثل الحقيقية التي هي النماذج المعقولة للأنواع الحسية بحسب وضعها الأول في «الجمهورية» وقبل النقد الذي اشتملت عليه محاورة بارمنيدس .

ويلي هذه المثل عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون وقد رتبها لتكون مبدأ يسمح باتصال المحسوس بالمعقول بعد أن تأزم الموقف بسبب عدم إمكان المشاركة بينهما لتغاير الطبيعتين . وقد أصبح لهذا العالم الأوسط دور صوفي فيما بعد ، إذ يتم التطور من أدران الحس قبل الولوج إلى حظيرة عالم القدس أي العالم المعقول . ومادام المذهب يستهدف الوصول إلى العالم العقلي وإلى قمته أي إلى الخير بالذات لهذا كان من الضروري أن تكون مراتب الوجود الصاعدة هي بعينها مراتب الصعود في السلم الروحي . من الكهف (عالم الحس) إلى العالم العقلي عند أفلاطون ومن عالم الظلمة إلى نور الأنوار وهو قمة العالم النوراني . وهكذا يتضح لنا كيف أن المذهب عند كل من أفلاطون والإشراقيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك طريق التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول .

ويبدو أن الإشراقيين استفادوا من التطور الذي انتهى إليه مذهب أفلاطون في المثل ، فقد حقق مذهبهم خلاصة ما انتهى إليه المذهب الرياضي عند أفلاطون .، فضلاً عن مقولة « الصدور » التي اتسم بها مذهب أفلوطين والتي جاءت تعبيراً عن حركة تتابع النزول والصعود بين مراتب الوجود التي قال بها أفلاطون ، وبالإضافة إلى هذا فإنهم أدخلوا في مذهبهم خلاصة نظرية المثل في صورتها الأولى وأطلقوا عليها اسم « المثل العرضية » كما ذكرنا .

وعلى أية حال فإنه كان يجب أن يتأثر أصحاب الأفلاطونية الإشراقية بمختلف التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في العالم الهلينستي ولاسيما بعد ظهور مذهب

الأفلاطونية المحدثة ، ومع هذا فإننا نرى أن مذهب الإشراقيين لا يختلف فى بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون وآرائه بشقيها المدون والشفوى .

٩ – وإذا كان الإشراقيون يتمسكون بارتباطهم بأفلاطون وأنهم يرون أنهم يمثلون المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام فإن ابن رشد يعد من ناحية أخرى على رأس المدرسة الأرسطية الإسلامية . ولقد حسم الموقف بعد النقد الذى وجهه أبو البركات البغدادى للمشائية الإسلامية وقد تمخض هذا كله عن ظهور مدرستين : إحداهما تتعصب لأفلاطون والأخرى أرسطية تشجب كل ما لا يتصل بالفكر الأرسطى من آراء .

ولسنا فى حاجة إلى الإفاضة فى الكلام عن أرسططالية ابن رشد الشارح الأكبر التى أخرجت عنه عدة دراسات مستوعبة .

١٠ – نتائج البحـــث :

وأخيراً فإننا نستطيع بعد هذا العرض الموجز لتيارات الفكر الفلسفى فى الإسلام أن نحدد الخطوط العريضة لقنواتنا الجديدة فى معالجة هذا التراث الذى يتعين معها إعادة النظر فى تاريخ مسار الحركة الفلسفية فى الإسلام .

أ – أن المسلمين رغم أنهم كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حتى ترجمت كتبهم إلا أن حركة التلفيق وكذلك الخلط الشنيع الذى تم فى مدرسة الإسكندرية ونقل إلى المسلمين فى هذه الكتب المترجمة قد ألجم قدرلتهم العقلية وفطرتهم التلقائية وأعاقها عن الانطلاق وبذلك حد من حرية النظر والتأمل تحت وطأة هذه التلفيقات الهلينستيه التى اكتسبت على مرور الزمان صورة ما لا يمكن المساس به من العقائد عند فلاسفة الإسلام .

ب – لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم فى الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة يتطبق هذا على الكندى والفارابى وابن سينا « فى مذهبه الرسمى » والحقيقة كما بينا أن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما فى نظريتهم عن العقول العشرة وهى الأعداد المثالية عند أفلاطون وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذى يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة .

جـ – وقد جاء المذهب النقدى لأبى البركات البغدادى وهجوم الغزالى على الفلسفة لكى يكشف عن التيار الأفلاطونى الخالص الذى عد موقف أبى البركات إرهاصاً له ومن ناحية

أخرى فإن مذهب أفلاطون كان مقبولاً بصفة عامة عند أصحاب النزعة الدينية الصوفية بصفة خاصة على عكس مذهب أرسطو .

د - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية فى صورة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردى . أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وعلى هذا النحو يمكن تصور الإطار العام للفلسفة الإسلامية فى صورة أفلاطونية كامنة ثم نعد بناء أظهر الأفلاطونية فى صورة مذهب الإشراقيين الأفلاطونى التركيب وقد ساعد هذا النقد أيضاً على إيضاح حقيقة مذهب أرسطو عند ابن رشد .

* * *

الهوامش

(١) كتاب التمهيد : للشيخ مصطفى عبد الرازق .
(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى عند أرسطو والمدارس المتأخرة (مدرسة أفلوطين) .
(٣) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين .
(٤) كتاب المباحثات « أرسطو عند العرب » : عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢١ .
(٥) ابن سينا : رسالة الزيارة ص ٣٣ .
(٦) شرح الشفا . طبعة طهران ص ٦١٨ .
(٧) م ١ س ص ٦١٥ .
(٨) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة .
(٩) الإشارات . طبعة فورجيه ١٨٩٢ ص١٩٧ .
(١٠) م . س ص ١٧٨ .
(١١) م . س ص ١٨٠ .
(١٢) منطق الشرقيين . طبعة القاهرة ١٩١٠ (ص ٣ - ٤) .
(١٣) Bréhier: L'inte lligence chez Plotin L'introduction
(١٤) الشفاء (ص ٥٥٧) .
(١٥) منطق الشفاء .
(١٦) الشفاء (ص ٥٥٧ - ٥٥٨) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقرة ٩٨٧ ن س ٢٦ - ٢٧ . انظر كذلك رسالة فى المثل المعلقة (ص ٧) فى المثل الأفلاطونية لمؤلف مجهول .
(١٧) الشفـــاء (ص ٥٥٨) .
(١٨) الميتافيزيقا فقرة ٩٨٧ ب/س ٢٥ .
(١٩) الشفـــاء (ص ٥٦١) .
(٢٠) النجـــاة (ص ٢٧٣) .
(٢١) الشفـاء (ص ٦١٨) .
(٢٢) تهافت التهافت . طبعة القاهرة (ص ٦٢) تلخيص رسالة القس لابن رشد طبعة لقاهرة (ص ٨٥ - ٩٦) .
(٢٣) رسالة إثبات النبوات (تسع رسائل للحكمة) (ص ٢٤) .
(٢٤) أصول لفلسفة الإشراقية للمؤلف .
(٢٥) أبو البركات البغدادى صاحب كتاب للعتبر فى الحكمة المتوفى ٥٤٧ هـ .
(٢٦) كالمعتبر فى الحكمة (ص ١٥١ - ١٥٢) طبعة حيدر أباد .
(٢٧) أصول الفلسفة الإشراقية/ حكمة الإشراق للسهروردى .
(٢٨) أصول الفلسفة الإشراقية .
(٢٩) ملحق رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية .
(٣٠) راجع أصول الفلسفة الإشراقية (للمؤلف) نظرية الأنوار العقلية .